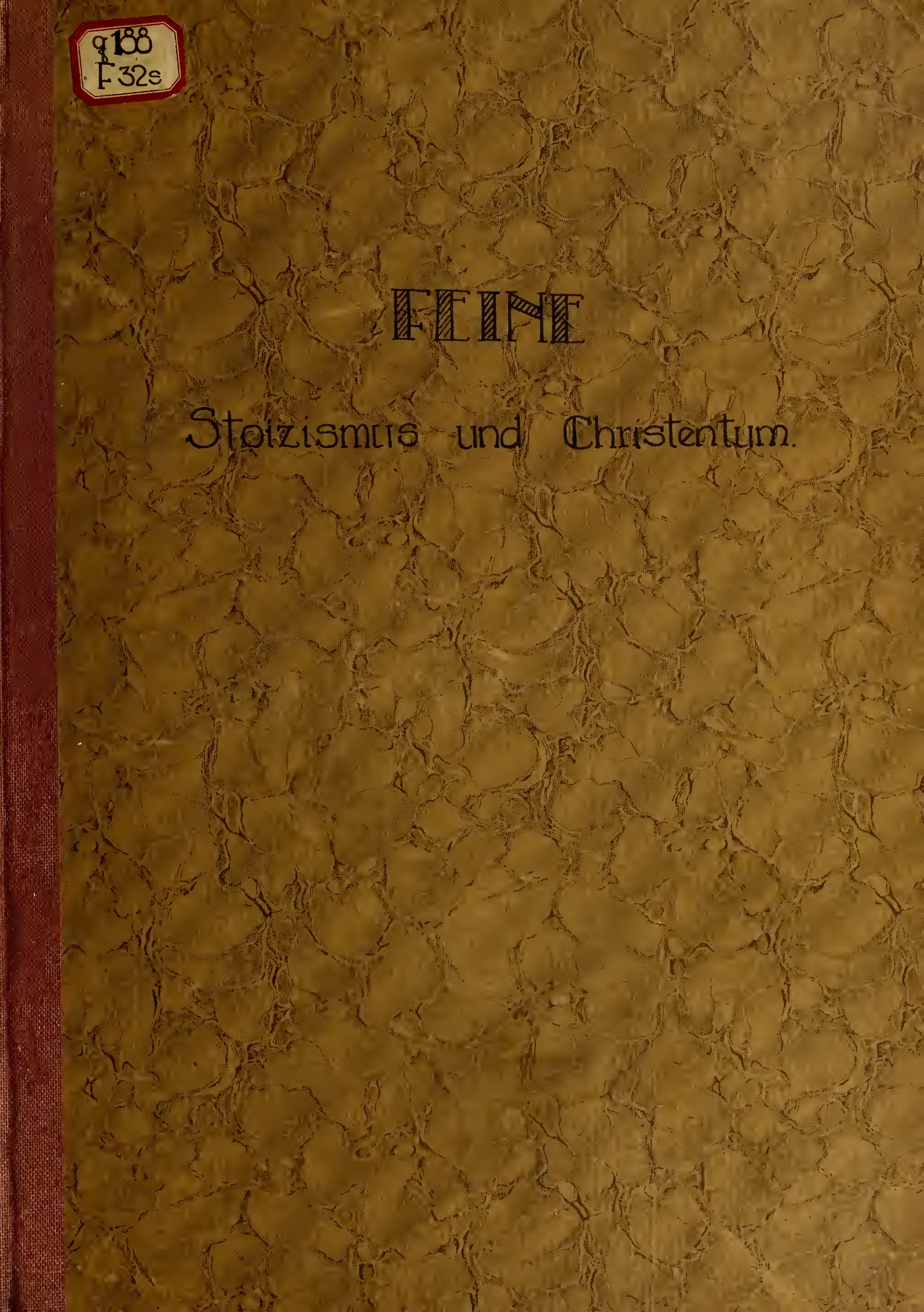
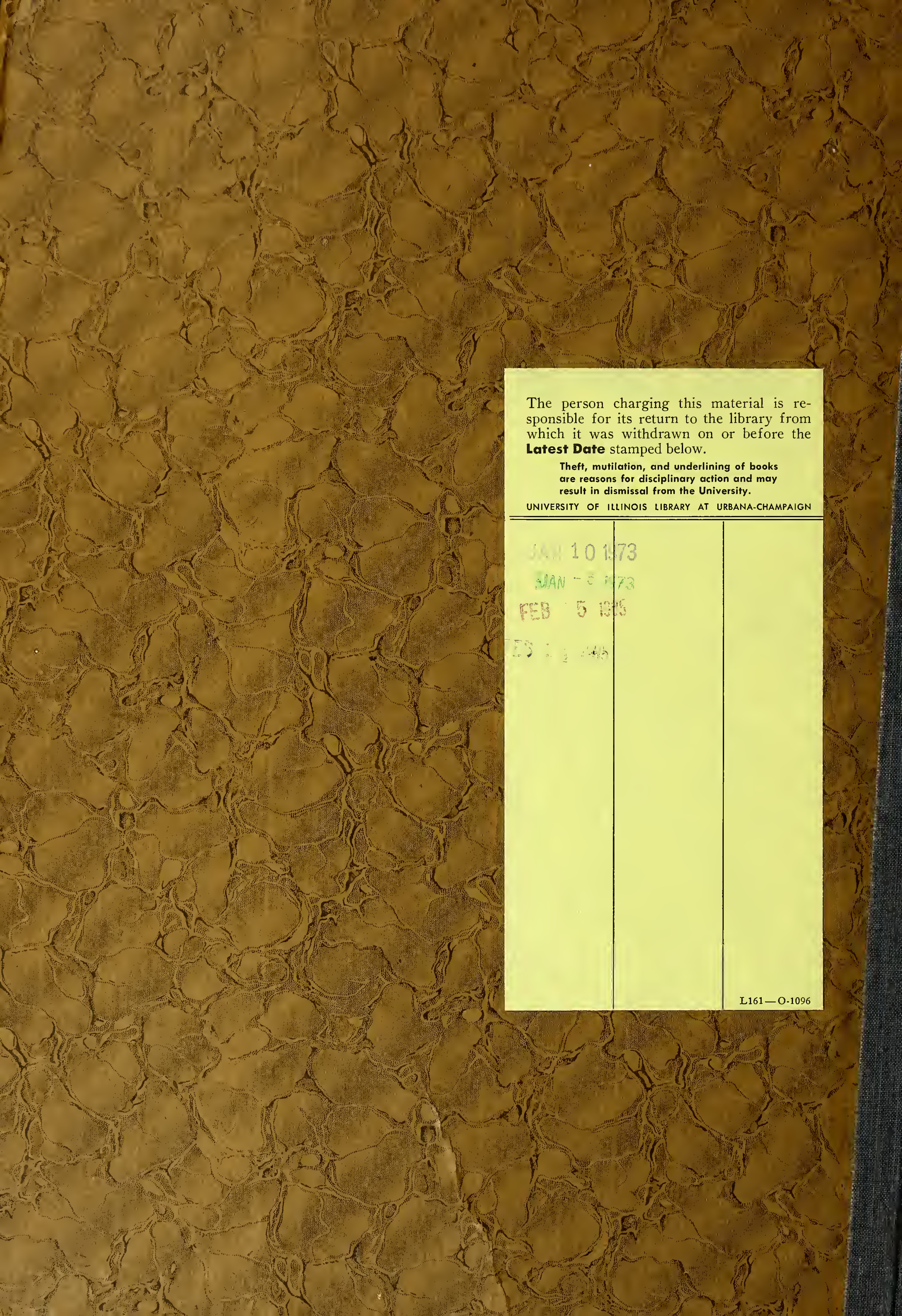

FEINE
Stoizismus und Christentum.



XXVI. Jahrgang. Nr. 6. Leipzig, 10. Februar 1905.

Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung
zahlreicher Vertreter kirchlicher Wissenschaft und Praxis
herausgegeben von
Dr. theol. Hölscher
in Verbindung mit
Konsistorialrat Prof. D. Klostermann in Kiel, Konsistorialrat Prof. D. Haussleiter in Greifswald,
Prof. D. Walther in Rostock, Prof. D. Ihmels in Leipzig, Prof. D. Althaus in Göttingen.

Erscheint jeden Freitag.
Abonnementspreis vierteljährlich 2 ℳ 50 ₰.

Expedition: Königsstrasse 13.
Insertionsgebühr pr. gesp. Petitzeile 30 ₰.

Stoizismus und Christentum.

Von Professor D. Feine in Wien.

I.

Die religionsgeschichtliche Forschung bedeutet, so fraglich es ist, ob sie die eigentliche christliche Erkenntnis zu ördern vermag, dennoch eine Erweiterung des theologischen Gesichtskreises. Es ist von Wert, wenn wir in systematischer Weise auf Analogien, Parallelen und Verwandtschaft christlicher Anschauungen mit ausserchristlichen aufmerksam gemacht werden; wenn uns durch das Studium der Religionen der Blick dafür geschärft wird, dass Gedanken von hoher religiöser und sittlicher Wahrheit auch ausserhalb der Bibel begegnen; wenn erkannt wird, dass in der Völkerwelt, in deren Mitte das Christentum in die Erscheinung trat, ein ziemlich bedeutender gemeinsamer Besitzstand an religiösen und sittlichen Ideen vorhanden war, zu welchem der Orient und der Okzident, griechische Philosophie und orientalische Religionen, wissenschaftliches Denken und religiöser Glaube, die Gemütsstimmung des Befreiung und Erlösung suchenden religiösen Subjekts und das im römischen Reich erstarkende Bewusstsein des Weltbürgertums die Koeffizienten bildeten. Allerdings ist die Ablehnung, welche die Forderung, das Studium der „Religionsgeschichte“ eifriger zu betreiben, vielfach auf der theologischen Linken wie Rechten erfährt, wohl begreiflich. Erwecken doch einige religionsgeschichtliche Untersuchungen der letzten Jahre, welche neues Licht für das Verständnis des Alten und Neuen Testaments zu verbreiten unternehmen, den Anschein, als ob die Eigenartigkeit und Originalität der jüdischen wie der christlichen Religion angesichts der Ergebnisse der Religionsgeschichte in Frage stehe. Allein auch Einseitigkeiten und Uebertreibungen haben ihr Gutes, denn sie nötigen uns von vornherein, bei aller Willigkeit, aus der Geschichte der Religionen zu lernen, auch die Schranken zu ziehen, welche das Christentum von anderen Religionen bestimmt und entscheidend abgrenzen. Das Eigenartige und Unüberbietbare des Christentums liegt, auf den allgemeinsten Ausdruck gebracht, in der Offenbarung Gottes, die Christus gebracht hat. Jesus selbst ist mit dem Anspruch aufgetreten, die alleinige und die vollkommene Offenbarung Gottes zu sein, von uns wegzunehmen, was unserer Gemeinschaft mit Gott entgegensteht, und uns in seine eigene Gottesgemeinschaft hineinzuziehen. Was die edelsten Philosophen und Religionsstifter ersehnt und erstrebt haben, ohne es zu erreichen, weil sie auf gedankenmässigem Wege zur Gottheit emporzudringen suchten, das hat Jesus gebracht als der, welcher uns aus seiner Einheit mit Gott heraus Gott kundgemacht und uns die rechte Stellung Gott gegenüber angewiesen hat. Denn von Gott wissen wir nur soviel, als er offenbart. Und ebenso wie Jesus Christus, der Sohn des Vaters, allein in seiner Person das Heil für die Menschheit beschlossen sah, hat auch die apostolische Kirche — voran ein Paulus und Johannes — alles dasjenige, was sie zu bleibender Bedeutung in der Geschichte der christlichen Kirche und der Menschheit erhoben hat, nirgends anders hergenommen, als aus der Erlösung, der Erkenntnis und der Kraft Christi.

Setzt sich also die Untersuchung der damals wirksamen Religionen das Ziel, auch eine mehr oder weniger starke materielle Beeinflussung der christlichen Religion durch fremde Religionen und Kulte nachzuweisen, so tritt sie in einen schroffen Gegensatz zu demjenigen, was die, welche es wissen konnten, die Apostel Jesu und die älteste Kirche, gerade als das Unterscheidende des Christentums behauptet haben. Die Abhängigkeit aber, in der auch wir Heutigen gerade von dieser Erfahrung der durch Christus gegründeten Kirche stehen, macht es uns nicht wahrscheinlich, dass sich die Apostel Jesu darin geirrt haben.

Wird dies anerkannt, so bleibt freilich die Bedeutung der Erforschung der ausserchristlichen Religionen für die christliche Theologie weit hinter dem zurück, was die religionsgeschichtliche Schule behauptet; immerhin eröffnet sich hier ein weites Feld wissenschaftlicher Arbeit. Dem tut auch die Tatsache keinen Abbruch, dass, wenn wirkliche Analogien zu christlichen Erscheinungen in anderen Religionen aufgezeigt werden, damit noch keineswegs Abhängigkeit des Christentums erwiesen wird. Denn auf verwandten Gebieten können sehr wohl unabhängig voneinander verwandte Anschauungen und Formen herausgebildet werden. Aber es gilt doch, ein wissenschaftliches Verständnis dieser Erscheinungen zu gewinnen, indem wir tiefer in ihre Ursachen und Wurzeln eindringen und sowohl das Gemeinsame wie das Unterscheidende erkennen lernen. Freilich ist die Tatsache, dass hier Verwandtschaften bestehen, schon fast so lange bekannt, als das Christentum in die Geschichte eingetreten ist. Schon Celsus hat behauptet, die ethische Grundlehre sei den Christen gemeinsam mit den anderen Philosophen, die Juden fanden, dass Jesus, am Alten Testament und am Talmud gemessen, nichts Neues gebracht habe, und schon die Apologeten haben die Verwandtschaft christlicher Kultusformen mit denen heidnischer Religionen auf ihre Weise zu erklären versucht. Dass aber die griechische Philosophie und die Formen antiker Frömmigkeit in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche nicht ohne Einfluss auf die theologische Erfassung des Christentums und auf seinen Kultus gewesen sind, wie immer im einzelnen das Mass bestimmt wird, darf als feststehend betrachtet werden.

Während in den letzten Jahren vorwiegend der Einfluss orientalischer Religionen auf die Bibel Gegenstand der Forschung gewesen ist, ist es die Aufgabe dieses Aufsatzes, die theologischen Mitarbeiter auf ein Werk aufmerksam zu machen, aus dem gelernt werden kann, wie zahlreich die Analogien zwischen der jungen christlichen Religion und einer im Ausgang des Altertums tonangebenden philosophischen Richtung gewesen sind: Joannes ab Arnim, Stoicorum veterum frag-

menta collegit. Volumen alternm: Chrysippi fragmenta logica et physica. Lipsiae 1903, B. G. Teubner. 14 Mk. Volnmen tertinm: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta snccessornm Chrysippi. Lipsiae 1903, B. G. Teubner. 12 Mk. Das Werk liegt noch nicht vollständig vor. Es fehlen noch die Indices, welche eine beqneme Benutzbarkeit erst ermöglichen werden, ferner der erste Band, der die Bruchstücke des Zeno und Kleanthes nnd der übrigen vorchrysippischen Stoiker, sowie die Prolegomena des ganzen Werkes enthalten wird. Allein der eigentliche Wert dieser Fragmentensammlnng bernht in den bereits vorliegenden beiden Bänden. Denn die Brnchstücke des Zeno, des Begründers der stoischen Schule, und seines Nachfolgers auf dem Lehrstnhl, Kleanthes, sind dnrch die Arbeiten von Wellmann, Wachsmnth und Pearson mit annähernder Vollständigkeit bereits znsammengetragen. Hier aber ist eine Sammlung des dritten nnd bedeutendsten Schnlhauptes der Stoiker, Chrysipp — er starb nach der glanbwürdigsten Ueberlieferung in der Olympiade 208/4 v. Chr., 73 Jahre alt — geboten, die an Vollständigkeit, Uebersichtlichkeit der Anordnnng und kritischen Bearbeitnng der Texte die von Bagnet (Fragmenta Chrysippi philosophi Stoici, Lovanii 1821) gebotene Sammlung weit übertrifft.

Wenn die Stoiker bisher in der Darstellnng der Geschichte der Philosophie meist zn knrz kamen, so lag das znm gnten Teil an dem unvollständigen Quellenmaterial für die ältere Stoa. Nnnmehr aber werden nicht nur die Zusammenhänge des Stoizismns mit der vorausgehenden Philosophie, sondern anch einzelne Lehrpnnkte in ihrem inneren Zusammenhange oder überhanpt erst richtig erfasst werden, z. B. die Zusammenhänge des Materialismns nnd Spiritualismus im Stoizismus, die Lehre vom Fatum nnd freien Willen, gewisse Kapitel aus der Ethik, wie „Natnr nnd Gesetz“ n. a. Was uns Theologen besonders interessiert, ist, dass Philos Abhängigkeit vom stoischen System erstmalig in vollem qnellenmässigen Umfange nachgewiesen ist und dass znm ersten Male auch die Kirchenväter sorgfältig auf stoisches Material hin durchforscht sind.

In der Anordnnng folgt v. Arnim nicht den Schrifttiteln Chrysipps, sondern dem stoischen System. Mit Recht ist damit der philosophiegeschichtliche Gesichtspunkt über den literargeschichtlichen gestellt. Denn die meisten Benntzer interessiert weniger die Rekonstruktion der Schriften Chrysipps als seine philosophische Lehre. Doch bietet v. Arnim, wo der Stoff es zuliess, auch Zusammenstellungen der Fragmente bestimmter Schriften Chrysipps, z. B. Band II Frgt. 879—911 die Reste der Schrift Chrysipps über die Seele, Band III Frgt. 456—490 die Reste der vier Bücher Chrysipps über die Affekte. In textkritischer Hinsicht sind zahlreiche Stellen verbessert; nicht gering ist anch die Zahl derjenigen Stellen, welche durch Emendation erst verständlich gemacht werden. Im Druck sind dnrch verschiedene Typen die wörtlichen Fragmente Chrysipps unterschieden von blossen Berichten über seine Lehre, nnd diese wiederum von den rein kombinatorisch anf ihn zurückgeführten Abschnitten und der gemeinstoischen Ueberlieferung.

v. Arnim beschränkt sich auf die „alte Stoa“, d. h. die Stoa vor Panätius, dem Frennd des jüngeren Scipio; nnr für deren Lehre erstrebt er Vollständigkeit des für die geschichtliche Kenntnis Wesentlichen. Wenn das anch auf den ersten Blick als eine bedanerliche Beschränkung erscheint, so verlieren wir doch dadurch nichts Wesentliches. Denn wenn wir von der Stoa reden, so meinen wir das System, wie es dnrch Zeno und Kleanthes begründet worden ist und dann dnrch Chrysipp seine feste Form bekommen und diese wesentlich anch in den folgenden Jahrhnderten beibehalten hat. Des Chrysipp Bedeutnng für die stoische Dogmatik fassten schon die Alten in den Vers znsammen:

Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά.

Und Cicero sagt von ihm: Fulcire pntatnr porticnm Stoicornm. Chrysipp war der orthodoxe Stoiker. So ist er mit Recht in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt und an seinen Namen auch die gemeinstoische Ueberlieferung angeschlossen worden. Die mittlere Stoa, hauptsächlich durch Boëthns, Panätius und Posidonius vertreten, besitzt keine wissenschaftliche Produktivität. Ihr hanptsächlichstes Merkmal ist die Popnlarisierung des Systems dnrch Abschleifung mancher Härten namentlich anf dem Gebiete der Theologie nnd Ethik und ein gewisser Eklektizismus, der sich in der Anfnahme platonischer und aristotelischer Vorstellungen geltend macht. Tritt schon in der mittleren Stoa die Richtung anf die praktischen Grnndsätze der Lehre hervor, so ist dies geradezn das Kennzeichen der jüngeren Stoa mit ihren Hauptvertretern Seneca, Mnsonins, Epiktet, Marc Anrel. So bedentend diese Philosophen als Persönlichkeiten waren, so erfährt doch das stoische System keine wissenschaftliche Bereicherung dnrch dieselben. Es tritt bei ihnen die — gegenüber der alten Stoa wesentlich gemilderte — Ethik entscheidend in den Vordergrnnd und im Zusammenhange damit das religiöse Element. Dadnrch aber findet im Grunde eine Rückkehr zn dem ursprünglichen Ansgangspunkte des Systems statt. Denn die Frage nach dem Weg znr menschlichen Glückseligkeit war die Grnndfrage der nacharistotelischen Philosophie, ebenso des Stoizismus wie der epikuräischen nnd der skeptischen Schnle gewesen.

Das quellenmässige Material liegt also jetzt in der v. Arnimschen Sammlnng nnd in den nns erhaltenen Schriften der späteren Stoiker vor, um das Verhältnis des Stoizismns zum Christentnm richtig abzuschätzen — eine dankenswerte religionsgeschichtliche Aufgabe. Im Rahmen dieser Anzeige können nnr einige Hauptgesichtspnnkte hervorgehoben werden.

Man wird zu unterscheiden haben zwischen wirklicher Abhängigkeit christlicher Anssagen von stoischen Lehren, wie solche zweifellos bei Kirchenvätern vorliegen, und zwischen Verwandtschaft von Vorstellnngen, Begriffsmaterial nnd sprachlichen Ansdrücken, die nicht notwendig anf literarischer Berührnng zu beruhen branchen, sondern auch aus der allgemeinen Vorstellnngswelt der Bildnng jener Zeit entlehnt sein können, in der die durch zahlreiche Wanderprediger und Lehrer verbreitete stoische Ethik ja eine bedeutende Rolle gespielt hat. Man wird aber auch in Rücksicht ziehen müssen, dass eine gewisse Verwandtschaft der geistigen Richtung und des Lebensideals hier und dort bestand. Verwandte geistige Erscheinungen aber schaffen auch nnabhängig voneinander verwandte Formen der Vorstellung. Wir wollen durchaus nicht die charakteristischen Unterschiede zwischen Stoizismns und Christentum verwischen, aber es besteht nun einmal die Tatsache, dass sie Berührnngen miteinander anfweisen.

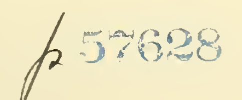
Es war eine natnrgemässe nnd folgerichtige, mit dem Verfall des Staatslebens in den griechischen Stadtstaaten nnd dem Aufkommen des mazedonischen nnd dann des römischen Weltreiches znsammenhängende Entwickelung der griechischen Philosophie, dass sie in der nacharistotelischen Zeit an der Stelle des theoretischen Wissens die praktische Stärkung nnd Durchbildnng des Individnums verfolgte. Nicht mehr fühlte der Einzelne seinen Wert und seine Bedeutung innerhalb eines Ganzen, dessen Wohl das seinige bedingte nnd dessen Glück sein eigenes war, sondern jetzt, wo für politische Betätigung kein Raum mehr war, sah er sich auf sich selbst angewiesen und musste in sich die Befriedignng suchen, die ihm änssere Verhältnisse nicht mehr geben konnten. Das praktische nnd persönliche Bedürfnis trat in den Vordergrund des Interesses. In sich selbst musste der Mensch das Mass des Glücks nnd Unglücks suchen. Diese Richtung anf das Innere der Gesinnnng hat namentlich im Stoizismus von vornherein einen religiösen Zug enthalten, nnd dieser trat im Laufe der Entwickelung, etwa seit dem ersten christlichen Jahrhundert, stärker hervor. Auch der Stoizismns zeigte sich darin dem Znge der Zeit unterworfen. Mehr freilich ist noch bei den damaligen Pythagoräern und Platonikern das religiöse Interesse zum Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung geworden, um dann im Nenplatonismus seinen geschichtlichen Abschluss zu finden. Die eben geschilderte Entwickelung ist eine in sich zusammenhängende nnd aus den damaligen Kultur- und Zeitverhältnissen wohl begreifliche. Allein vom christlichen Standpnnkte ans betrachtet ist sie zugleich eine Vorbereitung der damaligen gebildeten Welt auf das Christentum. Denn dies

wollte ja auch vermitteln, was die philosophischen Schulen anstrebten, innere Freiheit, Ruhe der Seele, Vereinignng mit Gott, Bildnng des sittlichen Willens, daher auch die rechte Stellnng znr Welt nnd deren Gütern, zu Familie, Staat und Gesellschaft. Und umgekehrt, geht das Christentum von dem Gefühl der Sündigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des menschlichen Geschlechts aus, so ist auch bei den späteren Stoikern das Gefühl der menschlichen Fehlerhaftigkeit und Schwäche deutlich ausgeprägt, nnd demgemäss erscheint es als Anfgabe der Philosophie, der Menschheit die sittliche Gesundheit der Seele zn geben. Wie sollte es unter diesen Umständen anders sein, als dass zahlreiche Analogien hier und dort begegnen, wenn auch die Begründnng nnd der Inhalt nicht übereinstimmen? Aber die wissenschaftliche Begründung war doch nnr für die tiefer Dringenden. Die eigentliche Ethik der Stoiker wnrde, wie wir ausgeführt haben, für die Schnle selbst mehr nnd mehr die Hauptsache. Die Forderungen aber der Reinheit des sittlichen Willens, der menschenfreundlichen und wohlwollenden Gesinnung, der Ergebnng in Gottes oder der Vorsehung Willen, ja sogar die Ausführungen über das Walten der Gottheit in den Menschen bei Seneca und Epiktet muten uns oft fast christlich an. Zwei Jahrhunderte später haben sich Christentum und Philosophie anf dem Gebiete der Ethik noch mehr genähert, und gerade dnrch Verschärfnng der Linien, welche bereits im ersten christlichen Jahrhundert sichtbar werden. Es verbindet sie ein ausgeprägter ethischer Dualismus, der doch monotheistisch fundamentiert wird. Aus den kleinen Abhandlungen des Kaisers Julian ist zu ersehen, wie breit der Boden des Gemeinsamen ist. Geringschätzig wendet auch Julian sich von der Fleischeslust ab. Fasten, Enthaltsamkeit, Kasteiungen hält er für verdienstvoll. Sogar wegen seiner Trauernägel und seines ungereinigten Bartes beglückwünscht er sich. Seine Weltbetrachtung gibt an Herbigkeit nicht viel der Gregors von Nazianz nach.

Köhler, Lic. Dr. W. (Privatdozent an der Universität Giessen), Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen sowie den Gegenschriften von Wimpina-Tetzel, Eck und Prierias und den Antworten Luthers darauf. Kritische Ausgabe mit kurzen Erläuterungen. Leipzig 1903, J. C. Hinrichs (VI, 211 S. 8). 3 Mk.

Luthers Kampf gegen den Ablass wird als die grosse Ouverture zur Reformation für alle Zeiten in besonderer Weise das allgemeine theologische Interesse rege erhalten. Nicht nnr der streng wissenschaftlichen Forschung bietet dieser Stoff immer neue Gelegenheiten zur Betätigung; von grösserer praktischer Bedeutung wäre es, wenn dieses Thema mehr als bisher auch für die Seminarübnngen unserer theologischen Fakultäten zum Gegenstand eingehendster Beschäftigung und detaillierter Untersnchung gemacht würde. Allerdings war dies bislang dnrch den Mangel passender Ausgaben der einschlägigen Quellenschriften zum Ablassstreit von 1517 äusserst erschwert. Denn allein die 95 Thesen Luthers znr Unterlage für Seminarübnngen zu nehmen, erweist sich als durchans ungenügend; ohne Hinznnahme mindestens der wichtigeren Abschnitte der Resolutionen und etwa noch der Responsio Lnthers auf den Dialogus Prieratis würde eine Besprechnng der Thesen des die Missverständnisse ausschliessenden Lntherschen Kommentars entbehren. Es ist darum dankbar zu begrüssen, dass Köhler mit Umsicht und Sachkunde eine handliche Ausgabe der Quellen zum Ablassstreit Luthers veranstaltet hat, die trefflich geeignet ist, den schon recht fühlbar gewordenen Mangel abzustellen. Die als 3. Heft der 2. Reihe der bekannten Krügerschen Sammlung im Jahre 1902 erschienenen „Doknmente znm Ablassstreit von 1517" brachten uns schon eine Answahl von Urkunden nnd einschlägigen scholastischen Darstellungen der Lehre vom Ablass. Aber diese Ausgabe bot nicht, wie man nach dem Titel erwarten konnte, das Gesamtmaterial zum Ablassstreit, nicht einmal soweit es für akademische Uebnngen erforderlich ist. Zwar war nach dem Vorwort des Herausgebers diese Ausgabe mehr nnter dem Gesichtspunkte veranstaltet worden, „Wesen und Werden der Ablassinstitution zu veranschaulichen", und darnm konnten mit gewissem Recht die Thesen Luthers als Ziel- und Schlusspunkt der Sammlung genommen werden — Köhler gab nnr noch den Lutherschen Sermon von Ablass nnd Gnade vom Frühjahr 1518. Aber darum kann auch diese erste Ausgabe Köhlers nicht als eine ausreichende Quellensammlung für den Ablassstreit von 1517 gewertet werden, da sie nur die geschichtlichen Voraussetzungen für denselben bietet. Die in unmittelbarem Anschluss an die 95 Thesen erschienenen Gegenschriften und Antworten Luthers sind doch allerwichtigstes Material zum Verständnis des ganzen Ablassstreites, und insonderheit für den Gebranch in Seminarübungen wird daher die vorliegende zweite Ausgabe Köhlers noch willkommener sein als die erste. Sie enthält als Ergänznng zu den „Dokumenten" folgende Schriftstücke: 1. Luthers 95 Thesen, 2. Lnthers Resolntionen, 3. die Gegenthesen von Wimpina-Tetzel, 4. die Obelisci Ecks, 5. die Asterisci Luthers, 6. den Dialogus des Prierias und 7. die Responsio Lnthers. Das ist zweifellos ein vollanf genügendes Material znm Studium des Ablassstreites auf Grnnd der Quellenschriften, bei dem wir besonders freudig die Hinzunahme der nicht gerade hochwichtigen aber interessanten Gegenthesen von Wimpina-Tetzel begrüssen, die nach dem Originaldrnck in „Nic. Panlus: Joh. Tetzel, 1899" vollständig veröffentlicht sind. Es bleibt ja allerdings immer noch eine Auswahl der zugehörigen Urknnden. Sollte einigermassen Vollständigkeit erreicht werden, so dürften von weiteren Schriften aus dem Jahre 1518 nicht fehlen: der dentsche Sermon von Ablass und Gnade und die Tetzelsche Widerlegnng desselben, die Antwort Luthers auf diese Gegenschrift unter dem Titel: „Freiheit des Sermons etc.", der Sermo de poenitentia, der Sermo de virtute excommunicationis und wohl auch noch die Thesen zur Heidelberger Disputation. Dies hätte jedoch den Umfang der Sammlung über Gebühr vergrössert und den ohnedies nicht gerade billig zu nennenden Preis noch bedeutend erhöht. Man könnte zwar versucht werden zu fragen, ob nicht dnrch auszugsweise Darbietnng des Wichtigsten aus allen einschlägigen Schriften der Umfang des Stoffes auf die durch die Form einer Handausgabe gebotenen Grenzen beschränkt geblieben wäre. Doch befände man sich bei einem solchen Verfahren beständig in der nnangenehmen Zwangslage, einerseits an allen Enden möglichst sparen zu müssen nnd andererseits nichts Wichtiges weglassen zu dürfen; dabei liefe man stets Gefahr, infolge der Sucht, möglichst viel zu bieten, in Wirklichkeit zu wenig zu geben. Dadurch würde aber der praktische Wert der Quellensammlung herabgesetzt und so geben wir nnbedenklich dem in der Köhlerschen Ausgabe eingeschlagenen Verfahren den Vorzug. Hier wird uns der Text der Urknnden sehr übersichtlich in der Form geboten, dass an jede der 95 Thesen die auf dieselbe Bezng nehmenden Ansführnngen der Resolutionen, der Gegenthesen, der Obelisken etc. angeschlossen werden. Im Texte selbst sind anch zahlreiche Fortlassungen und Kürznngen namentlich in den Resolntionen vorgenommen worden, die jedoch das Verständnis des Textes nicht beeinträchtigen. Die in Anmerknngen gegebenen Erläuterungen bieten ausser erwünschten Texterklärnngen bei dunklen Stellen wertvolle Hinweise auf Parallelstellen bei Luther und bis auf wenige Ausnahmen die Identifizierung der Zitate aus der patristischen und scholastischen Literatnr.

Was endlich den textkritischen Apparat der Aktenstücke anlangt, so können wir nicht nmhin, unserem Bedanern Ansdruck zu geben darüber, dass anch durch die Weimarer „Kritische Gesamtansgabe" der Werke Lnthers noch keine Einheitlichkeit in der Beantwortung der Frage hergestellt ist, welche Drucke und Mannskripte dem Text zugrunde gelegt werden sollen. Köhler hat nnr bei den 95 Thesen und den Asterisci und Obelisci den von der Weimarer Ausgabe bevorzugten Druck bez. Manuskript zngrnnde gelegt, beim Dialogus Prieratis den Text der Erlanger Ausgabe, bei den Resolntionen und der Responsio Lntheri hat Köhler sich dnrch die namentlich von Brieger gegen den Text der Weimarer Ausgabe erhobenen Bedenken bestimmen lassen, den Drnck in der Weimarer Ausgabe zu verwerfen. Wir lassen die Frage unerörtert, ob dies Hinausgehen über die Kritische Gesamtausgabe



gefordert war. Einige Verbesserungen, z. B. S. 27 Z. 19 und Anm. 2, S. 55 Z. 5 können wir nicht als solche ansehen. Doch ist das oft auch reine Geschmackssache. S. 41 Anm. 7 ist statt Schaefer: „Lth. als Kirchenhistoriker" irrtümlich Schaefer: „Lth. u. die K. G." angegeben.

Wir begrüssen Köhlers beide Ausgaben der „Dokumente zum Ablassstreit vom Jahre 1517" als ausgezeichnetes Hilfsmittel zum Studium der Anfänge der Reformation, sonderlich für akademische Uebungen. Ergänzt durch die Stangesche Ausgabe der ältesten ethischen Disputationen Luthers bieten sie auch dem weiteren Publikum das erforderliche Material, diese interessante Epoche der Reformationsgeschichte auf Grund der Quellenschriften kennen zu lernen. Lic. A. Galley.

Hoensbroech, Paul Graf von (Herausgeber der Monatsschrift „Deutschland"), Der Syllabus, seine Autorität und Tragweite. München, J. F. Lehmann (V, 122 S. gr. 8). 2 Mk.

In zwei einleitenden Abschnitten (S. 3—11) beantwortet der Verf. die Frage nach der dem Syllabus Pius' IX. vom 6. Dezember 1864 zukommenden Autorität dahin, dass er denselben als „eine für jeden Katholiken im Gewissen absolut bindende Norm" bezeichnet, eine Norm, „deren Befolgung stets und unter allen Umständen für ihn geboten, deren Ausserachtlassung für ihn Sünde ist". Er gewinnt diese Aussage über seine Bedeutung aus den Urteilen teils jesuitischer, teils nicht-jesuitischer Theologen von Ansehen. Den Wortlaut des Syllabus gibt er auf S. 12—26 nur verdeutscht, und zwar in der Weise, dass er zu jedem der 80 darin verurteilten Sätze das „kontradiktorische Gegenteil" desselben hinzufügt, d. h. die katholische Lehre, zu welcher der Syllabusleser durch das betr. päpstliche Anathem sich verpflichtet wissen muss. Es folgt dann eine eingehende sachliche Erläuterung des Syllabus, nämlich eine Darlegung der Stellung, die der durch das Disziplinargesetz des Syllabus normierten und beeinflussten katholischen Kirche dermalen in der Oeffentlichkeit tatsächlich zukommt. Diese ihre Stellung wird des näheren charakterisiert in fünferlei Hinsicht bezüglich 1. ihres Verhaltens zu Wissenschaft, Bildung und Schule (S. 26—51); 2. ihres Verhaltens in bezug auf Glaubens-, Gewissens-, Kultusfreiheit, Toleranz und Parität (51—67); 3. ihrer Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat (68—113); 4. ihrer Beurteilung der Frage wegen des Kirchenstaats oder der sog. „römischen Frage" (113—121); 5. ihres Verhaltens zur Zivilisation überhaupt (mit besonderer Beziehung auf These 80 des Syllabus; S. 121 f.). Jesuitische wie nicht-jesuitische Theologen und Rechtslehrer werden bezüglich dieser Verhältnisse ins Verhör genommen. Aus ihren Aussagen, sowie aus dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte des Katholizismus während der letzten vier Jahrzehnte wird der Nachweis dafür gewonnen, dass der Syllabus in der Tat Grundsätze vertritt, die mit denen des gesamten heutigen Kulturlebens in unversöhnlichem Widerspruche stehen. Er enthält „Lehren, deren Durchführung seitens der katholischen Kirche zu einer Erschütterung aller weltlichen Staatsgewalt unbedingt führen müsste" — in diesem Ausspruche Bismarcks (vom 30. Juni 1871) und einem ähnlich lautenden des ehemaligen bayerischen Ministerpräsidenten und späteren Reichskanzlers Fürsten Hohenlohe (vom 9. November 1869) fasst der Verf. sein Endurteil über die moralische und rechtliche Bedeutung der behandelten Urkunde zusammen.

Theologisch unterrichteten Lesern vermag das in dem Schriftchen Dargelegte nichts neues zu bieten. Für religiös interessierte Laien evangelischen Bekenntnisses mag es eine nützliche Lektüre bilden, sofern es manchen derselben über die wahren Tendenzen des Ultramontanismus — als dessen Zukunftsprogramm die Syllabusdoktrin im wesentlichen gelten kann (vgl. S. 26) — die Augen zu öffnen geeignet erscheint. Sehr fraglich bleibt es allerdings, ob die Kreise der gegenwärtigen oder auch der künftigen Leiter unseres Staatswesens von dem hier Darlegten Notiz zu nehmen geneigt sein werden. Man ist in diesen Kreisen schon längst gewöhnt, die Anschauungen und Tendenzen jenes ultramontanen Zukunftsprogramms als etwas nicht eigentlich ernst zu nehmendes zu betrachten, also bei derartigen Warnungen wie die hier versuchte für Uebergang zur Tagesordnung zu stimmen. †.

Zeitschriften.

Glauben und Wissen. Volkstümliche Blätter zur Verteidigung und Vertiefung des christl. Weltbildes. III. Jahrg., 1. Heft, Januar 1905: E. Dennert, Gott ist Geist. O. Bertling, Das Wesen der Religion. W. Kuhaupt, Ist das Weltall unendlich? K. Kinzel, Der Naturalismus im Drama. Zeugen Gottes in Wissenschaft und Kunst.

Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich. 25. Jahrg., Jubiläumsband 1904: C. A. Witz-Oberlin, Rückblick. Georg Loesche, Die evangelischen Fürstinnen im Hause Habsburg. R. v. Höfken, Numismatische Denkmale auf den Protestantismus in Oesterreich. Niederösterreich: G. A. Skalsky, Zur Vorgeschichte der „evang.-theol. Lehranstalt" in Wien. Oberösterreich: J. Friedrich Koch, Streiflichter zur Geschichte des Protestantismus in Oberösterreich. Fr. Selle, Eine Bekenntnisschrift der Stadt Steyr vom Jahre 1597. Jul. Strnadt, Der Bauernkrieg in Oberösterreich. Innerösterreich: J. Loserth, Zur Geschichte der Reformation und Gegenreformation in Innerösterreich. Rückblick und Ausschau. Salzburg: Franklin Arnold, Die Salzburger in Amerika. Tyrol: Georg Loesche, Zillerthaler Nachlese. Böhmen: Georg Loesche, Mathesiana. J. Kvacala, Comeniana. Mähren-Schlesien: G. A. Skalsky, Aus dem Amtsleben des ersten mährisch-schlesischen Toleranz-Superintendenten. Galizien: Georg Loesche, Eine Denkschrift über die beabsichtigte Beschränkung der Freiheiten der galizischen Protestanten (1825). Bukowina: J. Polek, Die Ausbreitung des Protestantismus in der Bukowina. G. Bossert, Die Liebestätigkeit der evangelischen Kirche Württembergs für Oesterreich bis 1650. Georg Loesche und G. A. Skalsky, Rundschau über die den Protestantismus in Oesterreich (Zisleithanien) betreffenden Erscheinungen des Jahres 1903. v. Sääf, Bericht des Zentralvorstandes.

Kunstblatt, Christliches, für Kirche, Schule und Haus. 47. Jahrg., Nr. 1, Januar 1905: D. Koch, Die christliche Kunst im Jahre 1904. Mit 2 Abbild. R. Grundemann, Die Kunst in der Mission. Mit 3 Abbild. Feldweg, Christus und die Kunst. Eb. Nestle, Eine geschichtliche Sammlung von Bibelbildern. Wilh. Steinhausen, Schwind. Mit 1 Abbild. D. Koch, Die künstlerische Ausstattung unserer Kirchen. Mit 3 Abbild. J. O. Müller, Wiedergefundene altdeutsche Kunstfenster. Mit 1 Abbild. D. Koch, Die Auferstehung am jüngsten Tage, Wandbild von Peter Cornelius.

Missionen, Die Evangelischen. Illustriertes Familienblatt. 11. Jahrg., 1. Heft, Januar 1905: Julius Richter, Die Mission eine Grossmacht. (Mit 8 Bildern.) Die Geschichte der Toro-Mission in Uganda. Vom grossen Missionsfelde. (Mit 2 Bildern.) Julius Richter, Der Abbruch der Mission auf Tanna. (Mit 4 Bildern.)

Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Russland. 60. Bd. Neue Folge 37. Bd., Dezember 1904: Erwin Gross, Ist die Einführung von Einzelkelchen bei der Abendmahlsfeier eine berechtigte Forderung? J Frey, Materialien zur Geschichte der Dorpater Theologischen Fakultät II.

Monatsschrift für Stadt und Land. 62. Jahrg., 1. Heft, Januar 1905: H. L., Zur Jahreswende. Pauline Woerner, Sepp der Marcher. C. von Zepelin, Zehn Jahre der Kämpfe für das Deutschtum. Irrjahre. (Fortsetzung der Erinnerungen eines alten Estländers.) Carl Heinrici, Ein wissenschaftliches Agrar-Programm. Ulrich von Hassell, Aufgabe und Bedeutung der Prüfungsausschüsse für Volks- und Jugendschriften in dem Kampf um die christl. Weltanschauung. Eine Sommerfrische im heissen Indien.

Siona. Monatsschrift für Liturgie und Kirchenmusik. 30. Jahrg., Nr 1, Januar 1905: Franz Bachmann, Kirchenmusik im allgemeinen und russische Kirchenmusik. Gedanken und Bemerkungen. Oekumenisches: Gebete für Kaiser und König (aus der römischen und englischen Liturgie). Musikbeigaben.

Eingesandte Literatur.

Systematik: Mayer, E. W., Christentum und Kultur. Ein Beitrag zur christlichen Ethik. Berlin, Trowitzsch & Sohn (VII, 63 S. gr. 8). 1,40 Mk. — Clarke, James Langton, The eternal Saviour-Judge. London, John Murray (XXII, 353 S. gr. 8). — Braasch, August Heinrich, Die religiösen Strömungen der Gegenwart. (Aus Natur und Geisteswelt. Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Gebieten des Wissens. 66. Bdchn.) Leipzig, B. G. Teubner (146 S. 8). Geb. 1,25 Mk.

Praktische Theologie: Mehlhorn, Paul, Die Kirche für die Lebenden! Predigt über Mark. 2, 27 und 28 gehalten im Festgottesdienst des XXII. Protestantentags zu Berlin am 4. Oktober 1904 in der Jerusalemskirche. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn (15 S. gr. 8). 30 Pf. — Spörri, Hermann, Unvergessene Worte. Predigten. Leipzig, Richard Wöpke (XI, 320 S. gr. 8). 4 Mk. — Meyer, Friedrich, Kampf und Sieg des Christen. (Moderne Predigtbibliothek. III. Serie. 3. Heft.) Leipzig, Richard Wöpke (104 S. kl. 8). 1,20 Mk. — Weingart, Hermann, Suchen und Finden. Predigten für Kopf und Herz. (Mod. Predigtbibl. III. Serie. 4. Heft.) Ebd. (111 S. kl. 8). 1,20 Mk. — Niebergall, F., Die Kasualrede. (Moderne praktisch-theologische Handbibliothek. I. Bd.) Ebd. (VIII, 184 S. 8). 2,40 Mk. — Reuss, Eleonore Fürstin, Die sieben Sendschreiben Sankt Johannis des Theologen siebenfarbiger Regenbogen, wie er sich abspiegelt im Tau auf den Blumen und Halmen der Au. Lieder. Zweite Auflage. Kaiserswerth a. Rh., Diakonissen-Anstalt (VII, 61 S. gr. 8). — Brückner, A., XI. Allgem. ev.-lutherische Konferenz zu Rostock. Schlusspredigt über Ev. Luk. 22, 31 u. 32 am 29. September 1904 in der Marienkirche gehalten. Rostock, H. Warkentien (20 S. gr. 8). 40 Pf. — Conrad, Worte des Lebens. Tägliche Andachten in Verbindung mit anderen herausgegeben. Mit Geleitwort von D. Faber. 36.—50. Tausend. 7. Ausgabe. Berlin, Martin Warneck (VIII, 408 S. 8). Geb. 1,50 Mk. — Eltze, Liturgische Passionsgottesdienste. Selbstverlag (14 S. gr. 8). 40 Pf.

Verantwortl. Redakteur: Dr. theol. Hölscher, — Verlag von Dörffling & Franke, — Druck von Ackermann & Glaser, sämtlich in Leipzig.

XXVI. Jahrgang. Nr. 7. Leipzig, 17. Februar 1905.

Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung
zahlreicher Vertreter kirchlicher Wissenschaft und Praxis
herausgegeben von
Dr. theol. Hölscher
in Verbindung mit
Konsistorialrat Prof. D. Klostermann in Kiel, Konsistorialrat Prof. D. Haussleiter in Greifswald,
Prof. D. Walther in Rostock, Prof. D. Ihmels in Leipzig, Prof. D. Althaus in Göttingen.

Erscheint jeden Freitag.
Abonnementspreis vierteljährlich 2 ℳ 50 ₰.

Expedition: Königsstrasse 13.
Insertionsgebühr pr. gesp. Petitzeile 30 ₰.

Stoizismus und Christentum.

Von Professor D. Feine in Wien.

II.

Stoizismus und Neues Testament.

Kommt man von den Stoikern zum Neuen Testament, so fällt zunächst auf die Verschiedenheit des Begriffsmaterials, und zwar gerade in den dem Christentum und dem Stoizismus verwandten Gebieten. Im Neuen Testament fehlen Begriffe wie εἱμαρμένη, πεπρωμένη, πρόνοια als Vorsehung, τὸ ἡγεμονικόν und τὸ λογικόν als die führenden Teile der Seele, προαίρεσις als freier Wille, εὐδαιμονία und εὐδαιμονεῖν, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν u. a., ὁ γνωστικός, ἀπάθεια, εὐπάθεια, ἀταραξία, αὐστηρός, ὁ τῶν ἀγαθῶν oder κακῶν λόγος, die stoischen Gegensätze von τὸ ἐφ' ἡμῖν und τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ἀρετή und κακία, τὸ αἱρετὸν und τὸ μὴ αἱρετόν, ἀξία und ἀπαξία, τὰ προηγμένα und τὰ ἀποπροηγμένα, κατόρθωμα und ἁμάρτημα, σπουδαῖος und φαῦλος und die Unterscheidung eines ethischen μέσον und ἀδιάφορον u. ä. Darans ist ersichtlich, dass die Orientierung für den Menschen und die sittlichen Kategorien im Stoizismus andere sind als im Christentum.

Anderes aber ist gemeinsam oder steht in Analogie zueinander. Der Stoizismus will den platonisch-aristotelischen Dualismus überwinden. Das Wirkliche, d. h. dasjenige, was fähig ist zu wirken oder zu leiden, kann nach den Stoikern nur eines sein, der Stoff, das Körperliche. Daher ihr ausgeprägter Materialismus. Nicht aber die ruhende, leidende, sondern die geformte, belebte Materie ist das Wirkliche. So tritt znm Materialismus der Spiritualismus. Der Stoizismus ist spiritualer Materialismus. Dies zeigt sich sofort im Gottesbegriff. Der stoische Gott ist wie alles Wirkliche ein Körper (σῶμα), der reinste Körper, der die gesamte Materie durchdringt, als die Kraft des Feuers oder des feurigen Hauches. Er ist aber auch zugleich eine Art Seele, die Urseele, die jedes Sein bewegt, wie der Teil durch das Ganze geführt wird.

Dieser Gedanke braucht nur seiner pantheistischen und materialistischen Grundlage entkleidet zu werden, um sich mit dem christlichen Gottesbegriff zu berühren. Sagt Philo de victimis II, p. 242 ff. (v. Arnim II fr. 616) von Gott: ἤτοι ὡς ἓν τὰ πάντα ἢ ὅτι ἐξ ἑνός τε καὶ εἰς ἕν, so werden wir an Röm. 11, 36 ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα erinnert. Gott heisst πατὴρ πάντων, und Δία μέν φασι (scil. οἱ Στωϊκοί) δι' ὃν τὰ πάντα (Diogenes Laertius VII, 147; v. Arnim II fr. 1021). Bei Seneca und Epiktet finden wir die schönsten Ausführungen, dass Gott und die göttliche Vernunft wie die ganze Welt, so auch den Menschen durchdringe. Quocunque te flexeris, ibi illum videbis occurrentem tibi. Nihil ab illo vacat: opus suum ipse implet (Seneca, de Beneficiis IV, 8). Weil Gott die ganze Welt durchdringt, besonders die vernünftigen Wesen, die allein geschaffen sind, mit Gott in Gemeinschaft zu treten, weil wir Gott haben als ποιητής, πατήρ und κηδεμών, fragt Epiktet: διὰ τί μὴ εἴπῃ τις αὑτὸν (den Menschen) κόσμιον; διὰ τί μὴ υἱὸν θεοῦ (Arrian-Epiktet, Diatriben I, 9, 6; I, 19, 19; dazu Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis znm Christentum 1894, S. 18, 12 und Wendland, Theol. Literaturzeitung 1895, Sp. 494). Die Gestirne denkt das Neue Testament ebenso gut beherrscht durch höhere Geistermächte, wie die Stoiker mit dem griechischen Altertum seit Plato sie als belebt, als göttliche und dämonische Naturen gedacht haben (v. Arnim II 527. 579. 613. 684 ff. 1076 f.). Die stoische Dämonenlehre (II 1001 ff.) hat die gleiche Grundlage wie die biblische. Die Stoiker lehren — ähnlich wie Anaximenes, Heraklit, Diogenes —, dass die Welt nach Ablauf bestimmter Weltperioden zur Einheit des göttlichen Wesens zurückkehre, um sich dann von neuem zu entfalten (v. Arn. II 574 ff.). Durch Wasserfluten und Verbrennung wird alles aufgelöst und gereinigt; hierauf setzt die Gottheit eine neue Welt aus sich heraus. In diesem Vorstellungskreis begegnen uns die gleichen Termini wie in der Bibel, die ja auch den Untergang dieser Welt und die Schöpfung einer neuen lehrt. So wird von φθορά dieser Welt (Röm. 8, 21; 2 Petr. 1, 4), von φθαρτὸς ὁ κόσμος gesprochen (v. Arn. II 581. 585. 589. 596), von ἀναγέννησις κόσμου (II 620), innovatio, renovatio mundi (II 623. 593), von παλιγγενεσία (II 602. 613. 619. 620. 627; Matth. 19, 28), von κατακλυσμός (II 1174; Matth. 24, 38 f.; Luk. 17, 27; 2 Petr. 2, 5); und wenn auch der stoische Terminus für Weltverbrennung (ἐκπύρωσις) im Neuen Testament nicht vorkommt, so denkt doch auch das Urchristentum die Vernichtung der Welt durch Feuer geschehend. Die Neuschöpfung der Dinge nach der Weltverbrennung wird auch von Stoikern ἀνάστασις und ἀποκατάστασις genannt (II 599. 625. 630) und die Verbrennung ist ihnen eine κάθαρσις (II 598. 630. 1174). Bei derselben bleibt nichts Böses übrig (κακὸν μὲν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται), alles wird dann vernünftig und weise (II 606). Heisst es 2 Petr. 3, 10 12: στοιχεῖα καυσούμενα λυθήσεται und οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται, so hat Diels, Elementum 1899, S. 50 recht: „Hier ist alles gut stoisch". Spittas (Der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas 1885, S. 265 ff.) Deutung, es seien persönliche Mächte gemeint, die der Welt innewohnenden Elementargeister, ist zwar von Kühl, Everling und Deissmann aufgenommen worden, sie kann aber gegen die Deutung auf Stoizismus nicht aufkommen. Vgl. Diogenes Laërtius VII 134 (v. Arn. II 299): τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι; Stobäus, Eklogen I p. 129 (v. Arn. II 413): τὸ δὲ <πῦρ καὶ> κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον λέγεσθαι διὰ τὸ . . εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι, vgl. Bd. II frgt. 609. 610. 614. 619. 588. 591. Der Parallelismus von οὐρανοί, στοιχεῖα und γῆ 2 Petr. 3, 10.

12 zeigt ganz deutlich, dass hier von der Materie selbst die Rede ist.*

Man geht meines Erachtens irre, wenn man die christliche Pneumalehre auf andere als alttestamentliche Wurzeln zurückzuführen unternimmt. Immerhin ist die stoische Lehre von dem πνεῦμα eine offenbare religionsgeschichtliche Parallele. Gott wird vorgestellt als πνεῦμα oder als πῦρ, als feuriger Hauch, welcher die Kraft der Gestaltung der Welt und alle lebensfähigen Keime und Kräfte in sich trägt, welcher durch die ganze Welt hindurchgeht und verschiedene Benennungen annimmt entsprechend den Veränderungen der Materie in Feuer, Luft, Wasser, Erde (v. Arn. II 1027). Als πνεῦμα ist er das eigentlich Belebende in aufsteigender Linie in der anorganischen Welt, in den Pflanzen, Tieren und im Menschen. Wie die Gottheit das All als belebender Hauch durchdringt, so die menschliche Seele den ganzen Körper als warmer, feuriger Hauch (II 785. 773. 774. 885. 911). Die menschliche Seele verhält sich zur Weltseele wie der Teil zum Ganzen. Als Einzelseele aber, deren eigentlicher Inhalt und Lebensenergie die Kraft des göttlichen πνεῦμα ist, erscheint sie zugleich als Abbild der Urseele. Somit gewinnen die Stoiker im Widerspruch gegen Plato und Aristoteles, welche die niederen Teile der Seele (Begierde, Empfindung) in Gegensatz gegen die Vernunft stellen, eine monistische Psychologie. Denn sie müssen nach dem Gesagten alle Kräfte der Seele von dem obersten Teile der Seele ableiten und gelangen so zu einer besseren Bestimmung des eigentlichen Ich im Menschen. Damit aber nähert sich ihre Psychologie der biblischen. Die biblische Gotteslehre kennt nicht den stoischen Materialismus, wonach Gott als πνεῦμα etwas Stoffliches, ein Körper ist. Aber auch das Alte Testament stellt Gott, den Schöpfer, den Lebenspendenden und Lebenerhaltenden, als πνεῦμα vor, und der Mensch erhält als Lebewesen Anteil am göttlichen Geist. Dieser göttliche Geist, der gleichfalls als den Menschen durchwaltend gedacht wird (Ps. 102 [103], 16: πνεῦμα διῆλθεν ἐν αὐτῷ), macht den Menschen zum lebendigen Wesen. Dabei ist diese ruach (πνεῦμα) als Hauch oder Odem doch auch irgendwie körperlich vorgestellt. Dass dies der Geistigkeit der biblischen Gottesanschauung im Sinne der biblischen Schriftsteller keinen Abbruch tut, ist aus der neutestamentlichen Pneumalehre zu ersehen, die ohne körperliches Substrat nicht gedacht werden kann. Denn der erhöhte Christus hat als πνεῦμα einen Leib, dessen Erscheinungsform Lichtglanz ist. Dementsprechend lehrt Paulus, dass auch die Christen im Zustand der himmlischen Verklärung einen Leib haben werden, bestehend aus der himmlischen Substanz, aus der der Leib des erhöhten Christus geformt ist. Schon Tertullian de anima cap. 5 hat auf die Aehnlichkeit der stoischen und der christlichen Lehre von der Seele hingewiesen, wie er in derselben Schrift cap. 15 eine andere Aehnlichkeit hervorhebt — in der die Stoiker wiederum von Plato abweichen —, nämlich die, dass auch die Stoiker im Herzen den Sitz des hauptsächlichsten Teiles der Seele erblickten und nicht im Gehirn.

Ferner drückt der stoische Begriff der ἁμαρτία oder des ἁμάρτημα nicht wie so oft im Griechischen allgemein die Verfehlung eines Zieles aus, sondern erscheint verengert im Sinne des sittlichen Unwertes, womit wieder eine gewisse Annäherung an den christlichen Begriff der Sünde stattfindet. Denn nach stoischer Lehre (v. Arn. II 377 ff.) sind alle das vernünftige Mass übersteigenden und der Vernunft ungehorsamen Triebe, also alle Affekte, Bewegungen der Seele, welche das Gleichmass der Seelenkräfte stören. Daher sind der Stoa aber auch alle Abweichungen vom vernunftgemässen Handeln sittliche Verfehlungen (v. Arn. III 500: ἁμάρτημα εἶναι λέγουσι τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πραττόμενον ἢ ἐν ᾧ παραλέλειπταί τι καθῆκον ὑπὸ λογικοῦ ζῴου. II 1003: εἰ ἔστιν ἁμαρτήματα καὶ κατορθώματα, ἔστιν ἀρετὴ καὶ κακία, εἰ δὲ ταῦτα, ἔστιν καλὸν καὶ αἰσχρόν). Freilich zeigt sich gerade hier auch deutlich die das Christentum und den Stoizismus trennende Kluft. Für den Stoiker entspringen die Affekte aus falschem Urteil über Güter und Uebel; z. B. ist ihnen der Geiz falsche Meinung über den Wert des Geldes. Handelt es sich aber um Meinungen und Urteile, so sind die Affekte in unserer Gewalt: wir können ihnen zustimmen oder nicht. Der Weise ist daher, wenigstens in der Theorie, imstande, den Affekt überhaupt auszurotten. In des Menschen eigener Macht liegt sein Wollen und Begehren, sein Urteilen und Handeln. „Du musst wollen, so ist die Seele in Ordnung gebracht" (Epiktet IV 9, 16). Es ist klar, dass diese Schätzung des sittlichen Vermögens des Menschen von der biblischen Schätzung der menschlichen Sünde weit absteht. Hier besteht noch ungebrochener Glaube an die Fähigkeit des Menschen, Gottes Forderung zu erfüllen. Und einen heiligen Gott, mit dem Willen, seine Heiligkeit zur allgemeinen Herrschaft zu führen und die Sünde zu strafen und zu vernichten, kennt der Stoizismus nicht und kann ihn nicht kennen. Aber darin ist er doch dem Christentum vorangegangen, dass er seine Ethik und überhaupt das ganze System religiös fundamentiert hat. Das ist bei Chrysipp ganz deutlich daraus zu ersehen, dass er verlangt, der philosophische Unterricht solle in aufsteigender Linie zuerst die Logik, dann die Ethik, hierauf die Physik bieten, τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος. Denn die Ueberlieferung über die Götter war den Stoikern die Vollendung des Systems [τελεταί] (v. Arn. II 42. 1008). Ihre Weltbetrachtung ging von dem göttlichen Wesen aus, das seine Gesetze der Welt gegeben hat und als höchste Vernunft das All durchwaltet. Die Ethik hat daher kein anderes Ziel, als dass die Vernunft, dieser im Menschen als vernünftigem Wesen lebendige göttliche Wille, zur unbedingten Herrschaft gelangt. In eben diesem Grundsatz liegen dann weiterhin auch jene schönen Forderungen beschlossen, die schon so oft aus Cicero, Seneca und Epiktet herausgehoben worden sind und uns wie christlich anmuten, Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Milde, Freundlichkeit, Wahrhaftigkeit, die das Schwören überflüssig macht. Denn da in allen Menschen die gleiche Vernunft ist, sollen sich alle als Teile eines Ganzen und daher auch verpflichtet fühlen, auf den eigenen Vorteil zu verzichten, um dem Wohle der Gesamtheit zu dienen. Daher ist es wohl begreiflich, dass der Stoizismus — neben dem Platonismus —, als die Volksreligionen verfielen, zahlreichen Gebildeten nicht nur sittlichen, sondern auch religiösen Halt gab.

Weiteres über das Verhältnis der stoischen und christlichen Ethik wird sich ergeben, wenn wir nunmehr den Apostel Paulus unter dem Gesichtspunkt seiner Verwandtschaft und seines Gegensatzes zu stoischen Anschauungen ins Auge fassen.

Dass Paulus als Tarsenser stoische Einflüsse erfahren haben könnte, ist an sich keineswegs unwahrscheinlich. Seine Briefe zeigen ihn als einen Mann, der die griechische Sprache nicht ohne Gewandtheit gebrauchte und auch eine gewisse griechische Bildung besass. Griechische Zitate bei ihm (1 Kor. 15, 33; Tit. 1, 12; Ap.-Gesch. 17, 28) legen zwar nicht Zeugnis für seine Bekanntschaft mit der griechischen Literatur ab (Resch, Paulinismus S. 616), wohl aber für seine Berührung mit dem griechischen Geistesleben. Dies muss schon in seiner Vaterstadt auf ihn gewirkt haben. Tarsus zeichnete sich nach Strabo (p. 673 Casaubonus) durch seinen Eifer für Philosophie und die übrigen zur damaligen Bildung gehörigen Wissenschaften aus, ja die Tarsenser sollen darin sogar die Bewohner von Athen und Alexandria übertroffen haben. Aus Tarsus aber stammte eine solche Anzahl von Stoikern, dass wir annehmen müssen, diese Schule habe dort besonderen Einfluss besessen. Voran wird das berühmte Schulhaupt Chrysipp von Alexander Polyhistor und Suidas ein Tarsenser genannt, während Chrysipp nach der sonstigen Ueberlieferung aus Soli stammte. Da sein Vater Apollonius aus Tarsus nach Soli

* Der zweite Petrusbrief zeigt auch noch einige andere Spuren, wenn auch nicht stoischer Philosophie, so doch griechischer Bildung. So wird 1, 3 von Gottes, 1, 5 von der Menschen *ἀρετή* gesprochen; 1, 3. 6. 7; 3, 11; 2, 9 von *εὐσέβεια*, 1, 4 von der Bestimmung der Menschen, *θείας κοινωνοὶ φύσεως* zu werden, indem sie entfliehen der *ἐν τῷ κόσμῳ φθορά*; nach 1, 13 f. ist diese Welt ein *σκήνωμα*; 2, 12 werden die Libertinisten verglichen den *ἄλογα ζῷα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν*.

einwanderte, vermutet Zeller (Die Philosophie der Griechen, Band III, 1. Abteilung. 3. Aufl. S. 39 Anm. 7), dass Chrysipp in Tarsus geboren und als Kind nach Soli gekommen sei. Chrysipp scheint aber auch später Beziehungen zu Tarsus aufrechterhalten zu haben (vgl. v. Arn. II 10 a). Aus Tarsus stammen Zeno, der Nachfolger Chrysipps (v. Arn. III S. 209, Zeller III, 1, S. 44 Anm. 3), ferner Antipater, welcher nach Diogenes von Seleucia, Zenos des Jüngeren Nachfolger, den Lehrstuhl Chrysipps innehatte. Mit Antipater wird als sein Landsmann Archedemus mehrfach zusammengenannt, und als zu Antipaters Schule gehörig Heraklides aus Tarsus (v. Arn. III S. 262. 258; Zeller S. 45 Anm. 3 u. S. 47 Anm. 1). In diese Zeit gehört wohl auch der Stoiker Nestor aus Tarsus (v. Arn. III S. 262). Später lebten die beiden aus Tarsus stammenden Athenodore (Strabo p. 674 Casaub.; v. Arn. III S. 244). Der eine derselben, der den Beinamen Kordylion hatte, lebte mit M. Cato zusammen und starb auch bei diesem, der andere, vielleicht ein Schüler des Posidonius, war Lehrer des Kaisers Augustus und gelangte zu hohen Ehren.

Allein ob und wie weit Paulus tatsächlich durch den Stoizismus beeinflusst war, muss aus der neutestamentlichen Ueberlieferung erhoben werden. Der Apostel selbst scheint mehrfach geflissentlich solche Einflüsse abzulehnen. Schon bei Clemens Al. Stromateis I p. 345 sq. P. sind eine Anzahl paulinischer Stellen erwähnt, in denen der Apostel sich abfällig über die griechische Weisheit ausspricht, vgl. 1 Kor. 1, 19—22; 3, 19 bis 21; 2, 5. 15; 2 Tim. 2, 22 f.; Kol. 2, 4. 8 („Sehet zu, dass euch niemand gefangen führe, durch die Philosophie und den leeren Betrug in Gemässheit der Ueberlieferung der Menschen, in Gemässheit der Elemente der Welt"), und Ap.-Gesch. 17, 18 ist von einer Disputation zwischen ihm und epikuräischen und stoischen Philosophen die Rede, die sich geringschätzig über ihn äusserten — also auch ihrerseits vor allem das ihnen Fremdartige an seiner Verkündigung heraushörten — und ihn zu der Areopagrede veranlassten.

Aber eben diese Rede — vgl. auch die inhaltlich verwandte Ap.-Gesch. 14, 15—17 — zeigt, dass Paulus mit seinem Missionsgrundsatz, allen alles zu werden, um jedenfalls etliche zu retten (1 Kor. 9, 22), Ernst gemacht hat: er weiss Bescheid über seine Gegner. Die Areopagrede als eine freie Komposition des Verfassers der Apostelgeschichte zu erklären, geht nicht an, da sie inhaltlich eng mit dem Vorangehenden und Nachfolgenden verknüpft ist, diese Ueberlieferung aber zu der augenzeugenschaftlichen des zweiten Teiles der Apostelgeschichte gehört. Hier fällt nun schon formell das Verfahren des Apostels auf, der in Athen ganz nach der Art der damaligen philosophischen Wanderprediger auftritt und sich durch Gespräche, die er auf der Agora angeknüpft hatte, die Gelegenheit zu öffentlicher Belehrung schafft. Sichtlich sucht er nach Anknüpfungspunkten seiner Predigt und findet sie in dem monotheistischen Zug des damaligen philosophischen Gottesglaubens, den er zum christlichen zu vertiefen unternimmt. Hier klingt an die Stoa an der Hinweis darauf, dass Gott nicht in Tempeln wohnt, die von Menschenhänden gemacht sind; ferner gibt das Zitat aus Arat und dem Hymnus des Stoikers Kleanthes: „wir sind seines Geschlechts" einen stoisch-pantheistischen Gedanken wieder (vgl. Epiktet, Diatriben II 14, 27), wie ja auch der Satz, welchen das Zitat begründen soll („in ihm leben, weben und sind wir"), pantheistisch ist.

Auch im ersten Kapitel des Römerbriefes, und nach der traditionellen Ansicht auch Röm. 2, 14 f., nimmt der Apostel bezug auf die natürliche ausserchristliche Gottesverehrung; auch hier, wo er mit einer gebildeten heidenchristlichen Gemeinde geistige Berührung sucht, stellt er das das Christentum mit der ausserchristlichen Welt Verbindende, die natürliche Gottesoffenbarung, voran. Wird zu diesen Stellen auf Parallelen aus den alttestamentlichen Apokryphen verwiesen, so verlohnt es sich, auch denjenigen aus der zeitgenössischen Philosophie nachzugehen. Chrysipp und die Stoiker haben (v. Arn. II 1011 ff.) wie Röm. 1, 19 f. aus den Werken Gottes, der Welt und ihrer wunderbaren Ordnung auf die Macht, Grösse und Weisheit Gottes geschlossen; ebenso Philo, de monarchia I p. 216 M. In diesem Zusammenhange des Römerbriefes findet sich eine Berührung des Paulus mit einem stoischen Terminus und dessen Erklärung. Von Zeno und Chrysipp ist in der stoischen Schule der Begriff des καθῆκον, des Geziemenden, eingeführt worden. Er wird definiert (Diogenes Laërtius VII 108; v. Arn. III 495): καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις· παρὰ τὸ καθῆκον δέ, ὅσα μὴ αἱρεῖ λόγος, ὡς ἔχει τὰ τοιαῦτα, γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπεροπᾶν καὶ τὰ παραπλήσια. Es besteht hier eine gewisse Analogie zu den Ausführungen Röm. 1, 28 ff. Denn der von Paulus getadelte „unvernünftige Sinn" ist eine Verkehrung dessen, was der stoischen „Vernunft" (λόγος, νοῦς) entspricht. Der Terminus καθῆκον kehrt bei Paulus, wenn auch nicht genau, wieder — der stoische Ausdruck wäre ποιεῖν τὸ παρὰ τὸ καθῆκον —, in der stoischen Aufzählung ist γονεῖς τιμᾶν und dann γονέων ἀμελεῖν die Parallele zu γονεῦσιν ἀπειθεῖς Röm. 1, 30; ferner klingt das ἀσυνθέτους V. 31 an das oben zitierte stoische φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι an. In Betracht kommt hier auch, dass der Tarsenser Archedemus (v. Arn. III S. 264 Frgt. 19. 20) das sittliche Lebensideal definierte „πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντας ζῆν", im Gegensatz zu anderen stoischen Definitionen. Röm. 2, 14. 15 spricht der Apostel von Heiden, welche von Natur des Gesetzes Werke tun, weil sie sich selbst Gesetz sind und ihnen das Werk des Gesetzes ins Herz geschrieben ist. Mag man V. 14 die ἔθνη als Heiden oder Heidenchristen fassen, hier wird man an die schönen stoischen Gedanken erinnert, dass Recht und Gerechtigkeit von Natur sei (v. Arn. III 308 ff.), dass das göttliche Gesetz die oberste Norm sei (III 314 ff.), welches Götter und Menschen zur Einheit verbinde (III 333 ff. 340 ff.), dass das Gesetz die höchste, der Natur eingepflanzte Vernunft sei, welche gebiete, was zu tun sei und das Entgegengesetzte verbiete (III 323 f.). Z. B. III 326 Chrysipp im 3. Buch περὶ Θεῶν: οὐ γάρ ἐστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχήν, οὐδ' ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως· ἐντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἰ μέλλομέν τι ἐρεῖν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. III 325 Cicero de republica III 33 (Lactanz institutio divina VI 8): Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat . . . Nec vero solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres ejus alius, nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia nunc alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis hujus inventor, disceptator, lator. Weiteres siehe in meinem Römerbrief 1903, S. 96 ff.

Von diesen Gedanken aus begreift es sich, dass sowohl bei den Stoikern wie bei Paulus die Schranken der Nationalität fallen und dort die Idee des Weltbürgertums, hier die der Einheit der gesamten Menschheit in Christus Platz greift. Lehren doch auch die Stoiker, dass eine die Tugend der Männer und der Frauen sei (v. Arn. III 245 ff.). Epiktet sagt: „alle sind Brüder". Die Einheit der gleichen sittlichen Natur muss dazu führen, diese gleiche Natur auch in allen anderen zu erkennen und zu würdigen, ein Gedanke, den der letzte der Stoiker, Mark Aurel, besonders ausgeführt hat, unter dem Bilde des einen Leibes, von dem jeder ein organisches Glied ist (vgl. 1 Kor. 12, 12 ff.; Röm. 12, 4). Ist ein Grundzug der stoischen Weltanschauung die unbedingte Herrschaft des allgemeinen Gesetzes, die Unselbständigkeit aller Einzelerscheinungen, die Unterwerfung aller Dinge unter den Lauf des Weltganzen, so kennt auch Paulus Gottes Willen als absoluten und bedingungslos sich geltend machenden. Vergebens würde ein Mensch sich gegen Gott auflehnen. Gott macht nach seinem unbeschränkten Willen den einen zum Gefäss der Ehre, den anderen zum Gefäss der Unehre. Und doch hindert der Determinismus weder die Stoiker noch Paulus, dem Menschen die Freiheit der Entscheidung und damit die sittliche Verantwortlichkeit vorzubehalten. Verweist der Apostel darauf, dass die Leiden und Anfechtungen dem Christen zum Besten dienen, so ist es auch ein stoischer Gedanke, dass

Gott die Uebel höheren Zwecken dienen lässt (v. Arn. II 1168 ff.). Die Bilder, die zur Bekämpfung der sinnlichen Regungen aufrufen, sind ähnlich bei Paulus und den Stoikern, z. B. zu Phil. 3, 14 κατὰ σκοπὸν διώκω vgl. Epiktet IV 12, 15 τετάσθαι τὴν ψυχὴν ἐπὶ τοῦτον τὸν σκοπόν, μηδὲν τῶν ἔξω διώκειν, Enchiridion 27: σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται; betreffend die Askese, die der Kämpfer auf geistigem Gebiet üben muss (1 Kor. 9, 24 ff.) vgl. Philo de Cherubim I p. 153 M., Epiktet II 18, 27 ff. Die Forderung einfacher Lebenshaltung finden wir hier wie dort, eine verwandte Geringschätzung des Standes und der bürgerlichen Lebensstellung, der Macht, des Reichtums und des Wohllebens, Streben nach Unabhängigkeit von den äusseren Dingen, Forderung der Reinhaltung der Ehe. Ueberhaupt der sinnlichen Seite des Lebens will der Stoizismus wenig Rechte einräumen, eine Richtung, welche dem Urchristentum und auch Paulus nicht fremd ist. Die dialektische Art der Beweisführung ist bei Paulus und in der stoischen Diatribe verwandt; auch im Begriffsschatz und in der Terminologie bestehen Gemeinsamkeiten, wenngleich hier vieles der Popularphilosophie jener Zeit gemeinsam gewesen ist. Röm. 12, 1 fordert Paulus λογικὴ λατρεία; nur bei ihm im Neuen Testament kommt νοῦς im Sinne von Vernunft vor. νοῦς war aber auch bei den Stoikern Parallelbegriff von λόγος. Nur Paulus im Neuen Testament hat, abgesehen von Joh. 5, 29, den ethischen Gegensatz von ἀγαθός und φαῦλος, nur er gebraucht viermal αἰσχρός im ethischen Sinne und αἰσχρότης Eph. 5, 4; αὐτάρκεια und αὐταρκής begegnet nur bei Paulus; der Begriff σοφός spielt bei ihm eine grosse Rolle, im lobenden und tadelnden Sinne. Nach Stobäus II 240 soll der Weise sanftmütig (πρᾷος), ruhig (ἡσύχιος) und anständig (κόσμιος) sein. πρᾷος und ἡσύχιος stehen verbunden auch 1 Petr. 3, 4, ἡσύχιος nur noch 1 Tim. 2, 2, κόσμιος nur 1 Tim. 2, 9; 3, 2. Im Philipperbrief (4, 8) stehen nebeneinander die Forderung zu tun ὅσα εὔφημα (vgl. Epiktet I 16, 15; II 10, 8; III 5, 15) und εἴ τις ἀρετή. Die Wortsippe σωφρονεῖν σωφρονίζειν σωφρονισμός σωφρόνως σωφροσύνη σώφρων kommen entweder ausschliesslich oder überwiegend in den Pastoralbriefen vor, εὐσεβεῖν und Derivata nur Past., Ap.-Gesch. und 2 Petr., und zwar dreizehnmal Past., viermal Ap.-Gesch., fünfmal 2 Petr. Die Forderung, das Schickliche (τὸ πρέπον) zu tun — τὸ πρέπον ist die vierte Kardinaltugend der Stoiker —, begegnet nur bei Paulus öfters. φύσις „natürliche Beschaffenheit" und die Verbindungen κατά, παρὰ φύσιν, alles gut stoisch, kommt ausser Jak. 3, 7; 2 Petr. 1, 4 noch elfmal bei Paulus vor, darunter Wendungen wie αὐτὴ ἡ φύσις διδάσκει (1 Kor. 11, 14).

Aus alledem ergibt sich, wie viele Berührungen und Gemeinsamkeiten das christliche Lebensideal, wie es Paulus zeichnet, und das stoische Ideal des Weisen besassen. Hatte doch, wie wir dargetan haben, die ganze nacharistotelische Philosophie die Richtung auf das Praktische hin genommen und nicht sowohl eine Bereicherung der menschlichen Erkenntnis als das Ziel der Glückseligkeit des Menschen ins Auge gefasst. Wie sollte es da in dem Volke der Griechen, das einen Plato zum Lehrer gehabt hatte, nicht Richtungen gegeben haben, die wie der Stoizismus das Edle im Menschen herauszubilden bemüht waren. Aber hier zeigt sich zugleich ein tiefgreifender Unterschied des Christentums vom Stoizismus (vgl. hierzu Heinrici, Theologische Literaturzeitung 1894, Sp. 209 f.; einseitig und hauptsächlich auf Epiktet Bezug nehmend Joh. Weiss, Die christliche Freiheit 1902).

Für Chrysipp und die Stoiker war die Tugend Vollendung der natürlichen Beschaffenheit des Menschen. Das Ziel des Menschen ist die volle Hingebung an das von der Vernunft beherrschte Ganze, innerhalb dessen der Einzelne ein Teil ist. Daher ist die stoische Tugend sowohl Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, wie Unterwerfung unter die allgemeinen und ewigen Gesetze. Durch vernünftiges Handeln wird der Weise ein freier Mitarbeiter Gottes. Der Erlösungsgedanke hat hier keinen Raum. Wer der Vernunft folgt, ist frei und kommt aus eigener Kraft zur Vollendung. Paulus feiert auch die Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes, die nichts in dieser Welt anfechten und schädigen kann. Sagt Epiktet: „Mir hat Zeus die Freiheit verliehen", „frei bin ich und ein Freund Gottes, und aus freiem Willen diene ich ihm", versichert die Stoa: „alles gehört dem Weisen", so bricht auch Paulus in den Jubelruf aus: „alles ist euer", aber er fügt hinzu: „ihr aber seid Christi". Er sagt nicht: „zur Freiheit seid ihr berufen", sondern: „zur Freiheit hat euch Christus befreit". Es ist gewiss, dass niemand gegen uns sein, niemand uns verurteilen, keine Gewalt im Himmel und auf Erden uns von der Liebe Gottes trennen kann, aber doch nur, weil Gott uns um seines eigenen, für uns dahingegebenen Sohnes willen uns alles schenken wird. Die christliche Freiheit ist nichts aus dem Menschen organisch Herauswachsendes, sondern sie ist ein Geschenk Gottes, ein Wohnen Christi im Geist in unseren Herzen, eine Befreiung von einer in uns selbst liegenden Hemmung, indem von uns genommen wird, was der stoische Weise gar nicht kannte — die Sünde. Der stoische Weise soll ein Tempel Gottes sein, wie der Christ. Aber er wird das, indem er die Affekte ausrottet und der ihn mit Gott verbindenden Vernunft die Herrschaft überlässt. Der Christ weiss sich als Tempel Gottes, weil Gott ihn erneuert, ihn zum neuen Menschen geschaffen und den alten Menschen getötet hat. Die Rechtfertigung durch Gott, die Erlösung durch eine geschichtliche Heilstat Gottes sind Gedanken, die dem stoischen System fernab liegen.

Zusammenfassend haben wir also zu sagen: Des Paulus Lebensideal hatte einen einheitlichen Mittelpunkt. Das war Christus, sein Herr, der ihn bezwungen und zu seinem Knecht gemacht hatte, dessen Lebenskraft sein altes Leben getötet und ihn zu einem neuen Menschen geschaffen hatte. Diesen Christus zu verkündigen, wusste er sich unter die Heiden, also auch unter die Griechen berufen. Das konnte er wirksam aber nur dann tun, wenn er von den im griechischen Volke lebendigen Idealen und von der dort herrschenden Weltbetrachtung eine gewisse Kenntnis hatte. Wenn er aber auch nicht gerade Philosophie studierte, so musste ihm doch daran liegen, in den Schatz von Gütern und Idealen, den das gebildete Griechentum seiner Zeit besass, einzudringen. Er musste aus demselben assimilieren und aufnehmen, was dem Christentum verwandt war, und abstossen oder neugestalten, was seiner Verkündigung widersprach. Auch heute noch kann kein Missionar anders verfahren. Paulus zeigt in den mannigfachen Berührungen mit griechischer Bildung und auch mit stoischen Elementen, dass er in der Tat, was er an geistigen Werten in seiner Zeit und Umgebung vorfand, von dem Mittelpunkte seines Denkens aus sich aneignete, umschmolz oder aber verwarf.

Schmidt, Hermann Friedrich (Pastor in Cannes), Zur Entwickelung Jesu. Ein Versuch zur Verständigung. Basel 1904, Helbing & Lichtenhahn (vorm. Reich-Detloff) (VI, 48 S. gr. 8). 1 Mk.

Dies Heftchen enthält einzelne Aufsätze mit folgenden Ueberschriften: die Entwickelung Jesu nach der neuesten Geschichtsbetrachtung, die tatsächliche Entwickelung Jesu in ihrer Beziehung zu den messianischen, insbesondere zu den deuterojesajanischen Weissagungen, der in Paulus voll entfaltete Jesus, der „Sohn Gottes" nach der Auffassung Jesu, kirchliche Schlussfolgerungen samt einem Anhange von Bitten an alle, die den Herrn Jesum lieb haben, unter den Modernen wie unter den Konservativen. Nach dem Geständnis des Verf.s in der Vorrede sind es einzelne Aufsätze aus seelsorgerischen Nöten und eigenem Herzensbedürfnis aufs Papier geworfen, um sich selbst Ruhe zu schreiben. Erst nachträglich sind sie unter ein Thema zusammengefasst, welches vor anderen die Gegenwart bewegt und in verschiedenen Variationen behandelt ist. Diese Mitteilungen lassen die wunderliche Zusammenstellung der einzelnen kurzen und zur Behandlung ihrer Themata kaum einer Meisterhand ersten Ranges Raum lassenden Essays ihrer Genesis nach verstehen. Dass jemand, um mit ihn bewegenden Gedanken fertig zu werden, sie schriftlich niederwirft, ist nicht zu tadeln. Das ist vielmehr für Pastoren ein ganz anratbares Mittel, um für sich betreffs dieses oder jenes Punktes abzuschliessen. Auch kommt es bei solchen Expektorationen nicht darauf an, ihnen richtige Fragstellungen zu-



Photomount
Pamphlet
Binder
Gaylord Bros. Inc.
Makers
Syracuse, N. Y.
PAT. JAN 21, 1908

